



TITLE:

葉適思想淺説

AUTHOR(S):

内山, 俊彦

CITATION:

内山, 俊彦. 葉適思想淺説. 東洋史研究 1990, 49(1): 30-54

ISSUE DATE:

1990-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154316>

RIGHT:

葉適思想淺説

内 山 俊 彦

- 一 「天地」・「人物」・「氣」
- 二 「理」と「道」と
- 三 「天道」・「人道」
- 四 「人」と「物」——「理財」
- 五 「一」から「兩」へ
- 六 「中庸」論と國家觀

葉適（高宗紹興二〇（一一五〇）～寧宗嘉定一六（一二三三）、字は正則、水心先生）が、南宋永嘉學派を代表する思想家であり、陳亮と並んで事功派の雙壁と稱され、朱・陸二派とともに鼎足をなすとも評されている（『宋元學案』卷五四「水心學案」上全祖望案語）ことはいうまでもない。本稿では、葉適の思想に現れるいくつかの重要な概念に即しつつ、彼の思想のなかの世界觀ないし自然觀というべき面、そして、それと彼の事功派的―功利主義的・現實主義的思想傾向との關連について、考察を試みたい。⁽¹⁾

一 「天地」・「人物」・「氣」

葉適は、晩年の讀書ノートである『習學記言序目』⁽²⁾（卷二三、漢書二、志）で、『漢書』天文志の「陰陽の精、本地^{ちと}に在

りて、上天に發す」という語を引いて、

後世の天文術家固より未だ能く此れを言ふ者有らず。然れども聖人は天を敬して責めず、天を畏れて求めず。天自づから天道有り、人自づから人道有り、曆象璇璣は、天行に順つて以て人に授け、異ならざらしむるのみ。若し人道を盡さずして備を天に求めて以て之れを齊しくし、必ず「景の形に象り、響の聲に應ずる」^(天文志)が如しとせば、天に求むること甚だ詳、天を責むること愈いよ急にして、人道盡く廢る。

と論じている。これは直接には天文に關していわれたことであるが、彼はまた同書(卷六、毛詩大雅文王之什)で、「思齊の文王を言ふは、人道盡せるなり。皇矣の文王を言ふは、天徳合せるなり。……後世の聖と作るの學は蓋し文王に本づくなり。人道を盡して以て天に事ふる者は、聖人なり、天と一爲らんとするは、則ち學者の過ちなり」と、天徳・人道を並稱しつつ天人合一的な考え方を斥けており、『水心別集』卷五、「進卷、書」⁽⁴⁾でも、「天に常道有り、地に常事有り、人に常心有り」と、天・地・人を並列し、たとえば父母の子におけるごときが人の常心だとする。

そして、葉適によれば、「天」と「地」とは結合されて「天地」の概念をなし、その天地は「陰陽の氣」を作用せしめる、と説かれる。『老子』第五章を批評しつつ、

夫れ天地は大用を以て陰陽に付與す。陰陽の氣運つて四時を成し、此れを殺し彼れを生ず。豈天地に不仁有らんや。
(習二五、老子)

という。ここでは、『老子』の「天地不仁」への批判であるために、「天地」が主題に推し出されているが、しかし、天地そのものに陰陽の氣に對する主體的機能がある、とされていたわけではない。⁽⁵⁾『隋書』律曆志上に見える毛爽らの候氣の法について、「夫れ氣の必ず應じ、灰の必ず飛ぶは、陰陽の情・天地の理の當に然るべきなり」(習三六、隋書一、志)⁽⁶⁾というように、「天地の理」(彼における理の概念については後に觸れる)「陰陽の情」が「氣」(ここでは十二箇月の氣)の變化として具現する、とされているのであり、更に、『易』に關連して、

夫れ天・地・水・火・雷・風・山・澤、此の八物は、一氣の役する所、陰陽の分かつ所、其の始めを造と爲し、其の卒りを化と爲す。而うして聖人も其の由つて來る所の者を知らざるなり。……（別五、進卷、易）

というように（直接には易の卦の成立を説明する文脈中の言葉であるが）、天地萬物が、一氣・陰陽にもとづくものとして考えられてもいるのである。これらによれば、葉適にあつて、萬物の實質をなすものは「氣」であり、それが二面的に表象される場合が「陰陽」、氣を實質として構成されている自然世界の總體を意味するものが「天地」であつた、と解釋される。この關係を天地という總枠の側から見るとき、天地のなかで陰陽の氣が作用しそれが萬物を生滅せしめる、という圖式が考えられよう。『老子』第五章についての言葉は、この圖式を表現するものであらう。⁽⁷⁾

前引の「進卷、書」では、「天」・「地」・「人」が並列されていたが、實は右のように、天・地はむしろ結合されて一つの世界を意味する概念となつていて、その限りでは中國の傳統思想の通例に一致するのであるが、葉適にあつては、この「天地」は「氣」にもとづく、とされる。それが「人」と並列されていることは前述の通りであるが、より廣く、天地と天地間の萬物（人をも含む）との關係は、どう考えられていたか。――

葉適は、『詩』を論じた文章のなかで、

夫れ天地の間に形ある者は、物なり。皆一にして而も同じからざる有る者は、物の情なり。……（別五、進卷、詩）

という。彼によれば、「氣」を實質とする有形の萬物は、「物」と規定される。⁽⁸⁾ここでは、「天地」は「物」と區別されているが、前述のように天地もまた一氣・陰陽にもとづくとしてあるので、「物」に對して「天地」が支配的な位置にあるのではない。そして人についても、「夫れ内に肺腑肝膽有り、外に耳目手足有り、此り獨ぞ物に非ざるか」（別七、進卷、大學）と、それが「物」に屬することが認められている。「時齋記」（文九）という文章では、人と、人以外の「物」とが合せて「人物」といわれ、この「人物」と「天地」とが對比されている。

時の用爲る大なり、朽敗の餘に發生し、缺絶の後に流行す。天地は人物の主たりと雖も、而れども自ら爲さず、一に

皆命を時に聽くのみ。興す所は奪ふ能はず、廢する所は之れに與ふる莫きなり。……時は常に運りて息む無く、萬物と人と亦皆動きて止まず。

これは、彼の友人がその室を『易』艮卦象傳にもとづいて時齋と名づけているのに寄せた文であるので、「時」の概念を強調しているが、「天地」と「人物」とについていえば、兩者はともに「時」の規制を受けるとされているのであって、天地が「人物の主」といわれていても、それは「自ら爲さず」、人物に對して主體的機能を持つとは考えられていない。⁽⁹⁾それが「人物の主」であるとは、「天地」という世界のなかに人間・萬物が覆載されている、といったほどの意味に過ぎぬであらう。別の所で彼が「蓋し萬物と人と天地の間に生ずる、同じく之れを命と謂ふ」(習八、禮記)というのは、この「天地」という世界のなかでの、人その他の「物」との共通性をいうものであらう。

——以上を整理すれば、葉適は、「天」ないし「天地」を、「氣」にもとづくものと見、他方、同じく「氣」にもとづく天地間の萬物を、人をも含めて「物」と規定したのであり、そこで「天」と「人」、ないしは「天地」と「人物」(人間・萬物)を、優劣の位置にあるものとしてでなく、並列さるべきものとして考えた、ということになる。彼においても、自然世界の總體は「天地」と呼ばれており、それと、世界のなかの「人物」との間には、「氣」に媒介された關係が存在するわけであるが、この關係は、人間社會の現象と天地の自然現象との因果關係ではない、とされて、前引のように、「景の形に象り、響の聲に應ずる」がごとしとする天人感應の教義が否定されているのである。⁽¹⁰⁾

二 「理」と「道」と

葉適は、右のように考えられたところの「物」や「天地」に、「理」が存在する、とした。前引の文、「夫れ天地の間に形ある者は、物なり。皆一にして而も同じからざる有る者は、物の情なり。」(別五、進卷、詩)は、

其の同じからざるに因つて之れに聽^{した}ひ、其の一なる所以を失はざる者は、物の理なり。堅凝紛錯(せるものも)、逃

遁譎伏（せるものも）、釋然として解け、油然として遇はざる無き者は、其の理の亂す可からざるに由るなり。

と續いている。天地閒の萬物が、全體として統一をなしながらも不同的個別性を有するのが「物の情」であり、そして個別性を有しながらも統一をなしているのは「物の理」による、「堅凝紛錯」「逃遁譎伏」といった現象の複雑な相のなかにも、亂すべからざる「理」が存する、というのである。

この「理」が、「天（天地）」に關してもいわれていること、「雅頌の微言、閒に一二を見るに、天理に通じ、性命に達するは、惟文王に於いて之れを發す」（習六、毛詩大雅文王之什）、「夫れ氣の必ず應じ、灰の必ず飛ぶは、陰陽の情・天地の理の當に然るべきなり」（前引）などに見えるごとくであるが、特に、『隋書』天文志上に引かれている劉焯の說（11）について、葉適が、

……時に其の説を行はしめなば、或いは新義を得、以て前人の未だ至らざるを補ふ可かりしならん。蓋し天地陰陽の密理は、最も空言を以て測るを患ふ。古人の義和を四方の極に置きし所以は、豈固より地を以て天に準へ、實を以て虚を定めんと欲するか。（習三六、隋書一、志）

というのは、「天地陰陽」の「理」なるものを、「空言」でなく實測によって把握しうるところの、數理的・物理的な法則に近いものとして考えていることにおいて注目される。

人について、この「理」がいわれる場合、それは、

夫れ人の一身、仁義禮智信自りの外に餘理無し。（習三、周易三）

といい、『尚書』洪範の五事の「思」について「道德仁義の理を經緯し、事物變化の用を流通す」（習四五、管子）というように、仁義などの倫理を意味する。葉適は、

仁義禮樂必ず唐虞三代に歸すと言ふは、儒者の功なり。仁義禮樂唐虞三代に至って止むと言ふは、儒者の過なり。仁義禮樂は三才の理なり。一人の能く自ら爲す所に非ず。三才未だ嘗て天下に絶えず、則ち仁義禮樂何ぞ嘗て一日も天

下に行はれざらん。(別八、進卷、王通)

ともいうが、仁義禮樂が「三才の理」であるとされるのは、理は前述のごとく天地にも存し、また人にも存するが、人間世界の理たる仁義禮樂は、唐虞三代の聖賢に限定されるのでなく、人間世界に共通する普遍性を有し、その限りでは天地の理と同様の恆久性を持つ、ということであろう。

葉適における、右の「理」の概念に關連あるいは近似するものとして、「道」という概念がある。本稿の初めに引いたように、「天自づから天道有り、人自づから人道有り」「天に常道有り」といわれており、更に、

按ずるに古詩の作者は、一物を以て義を立てざるは無し。物の在る所、道則ち焉（も）に在り、物には止まること有り、道には止まること無きなり。道を知る者に非ずんば物を諉（か）ぬる能はず、物を知る者に非ずんば道に至る能はず。道は廣大にして理備はり事足ると雖も、而も終に物に歸して、散流せしめず。(習四七、皇朝文鑑一)

というごとく、「道」はすべての「物」に即して存在し、その意味で普遍性を有する、とされる(「物の在る所、道則ち焉に在り」については、後にまた觸れる)。「道」は「廣大」でそれに「理備はり事足る」というのによれば、ここでは「道」は「理」よりも廣やかな概念とされている。かつ、ここで「事」と結合されていることにも暗示されるように、それは具體的・日常的な問題をも包みこんでいて、

道は、古自り以て微渺（みひょう）にして見難しと爲し、學は、古自り以て纖悉（せんしつ）にして統べ難しと爲す。今(孔子は)其の所謂る一を得、上下に貫通し、變に應じ原に逢ふ。……極亂大壞絶滅蠹朽の餘と雖も、而も道は固より常に存し、學は固より常に明らかにして、身没するを以てして遂に隠れざるなり。(習二三、論語)⁽¹²⁾

というごとく、「學」に對應する、人の踐履すべき道でもあり、また、⁽¹³⁾

上古の聖人の天下を治むるや、至れり。其の道は器數に在り、其の通變は事物に在り。(別五、進卷、總義)

のように、天下を治める上での道でもあり、そして、

孔子の書を爲むるや秦誓に至り、詩を爲むるや魯（頌）に係り、春秋を爲むるや魯に因って以て義を存す。道の在る所、仁義禮樂の行はるる所、一人に専らにせざるなり、一姓に私せざるなり。（別八、進卷、王通）

と、仁義禮樂とも並列されている。なお、右は、前引の仁義禮樂を「三才の理」とする文の後にあるもので、「理」と「道」との概念の近似をも示す。他方、先に引いた文に、「天道」につき「曆象璇璣は、天行に順って以て人に授け、……」というのは、「天」について數理的・物理的な「道」が考えられていたことを語るもので、前記の「天地陰陽の密理」との類似が見られる。

葉適の「理」「道」の概念を瞥見したが、彼における「理」は、天地・萬物に存在する法則的なもの（明確にその内容を規定された法則ではないので、嚴密にはかくいへべきであるが、以下簡略に法則という）を意味している、といえよう。それは、法則であることによって、「堅凝紛錯」「迷遁譎伏」といった現象の複雑な相を超え、「不同」の萬物に「其の一なる所以を失はざら」しめるもの、すなわち統一ある全體を構成せしめるものであり、天地自然世界の數理的・物理的法則でもあり、人間世界に共通する仁義などの倫理でもある。先に見たように、「天地」「人物」はともに「氣」にもとづき、たがいに優劣の位置にあるものではないが、「理」とはこの「天地」「人物」にそれぞれ固有される法則であり、したがって前引のように「三才未だ嘗て天下に絶えざる」ことによる恆久性を持つ。しかしそれは、「天地」「人物」の實質としての「氣」を前提とし、「天地の間に形ある者は、物なり」（前引）という、その萬物の「物」性を前提とする。「夫れ天下の義理を折衷せんと欲せば、必ず盡く天下の事物を攷詳して而る後に謬らず」（文二九、「題姚令威西溪集」とは、恐らくかような立場からいわれた語であらう）。

「理」に比して「道」は、より含みの多い概念であるが（そのことは、この概念が思想的に多様な意味で用いられて來たことにもよるであらう）、前引の例文によれば、それは、天地や人や萬物に即して存在する基本的な原則（あるいは道理）といへべきものであり、したがって「理」と近似する意味を持つが、しかしより包括的で、具體的な人の行動や政治の面ではそ

これらの基準をなすもの、かつ、「天」に關して數理・物理的な内容を持つもの、——と解釋してよいであらう。『習學記言序目』卷四九（皇朝文鑑三）で、葉適は、范育（張載門人、『宋元學案』卷三二參照）の「正蒙序」に因んで「講學の大指を總述」したなかで、「道」は堯に始まり、舜・禹・皋陶・湯・伊尹・文王・周公・孔子、と傳わつたとする。朱熹的な道統觀への修正としても注目されるが、⁽¹⁴⁾その中で、范育が『正蒙』を讃揚するのを批判しつつ、「嗚呼、道果して孟子に止まりて遂に絶えしか、其れ果して是（『正蒙』を指す）に至つて復た傳はりしか、孔子曰く、『學んで時に之れを習ふ』と、然らば則ち習はざるのみ」と説くのは、人の基準としての「道」の恆存をいうもので、これは、仁義などの「理」が前述のように「何ぞ嘗て一日も天下に行はれざらん」という恆久性を持つとされていることと、一致するものである。

三 「天道」・「人道」

葉適にあって、「理」「道」は、「天地」や「物」に優越した、觀念的實在、あるいは、萬物の根源・原因をなすものだったのではない。その點で彼の「理」「道」は、朱熹におけるそれらとは性質を異にする。彼の「理」について、それが萬物の「物」性を前提としていることを先に述べたが、「道」について彼のいうところを更に見よう。

『習學記言序目』卷四（周易四）で彼は、⁽¹⁵⁾『易』繫辭傳の「太極」について、「近世の學者」はこれを「宗旨祕義」とするが、これは孔子の説いたものではない、とし、「太極」は莊子・列子の「太始」「太素」（『列子』天瑞）「未始有夫未始有無」（『莊子』齊物論）のごとき「茫昧廣遠の説」の影響のもとに生じたもの——

易を傳ふる者將に以て聖人を本原し、世教を扶立せんとして、而うして亦太極を爲して以て後學を駭異せしめ、……而うして道は日に以て離る。又言ふ、「太極兩儀を生じ、兩儀四象を生ず」と、則ち文淺くして義陋なり。

といい、同じく繫辭傳の「道」についても、

「形而上なる者之れを道と謂ふ」と。按ずるに「一陰一陽を之れ道と謂ふ」は、陰を兼ねること⁽¹⁶⁾差ふと雖も、猶可な

り。若夫形上を言はば則ち（形）下を無みず。而うして道愈いよ隠る。そもそも

と批評する。朱熹が、程頤の説（『二程遺書』二先生語三・同伊川先生語二）を受けつつ、繫辭傳の「道」につき、「氣」が一陰一陽をなす所以のものが「道」すなわち「理」であるとし、「太極」を「理」に當て、「形而上なる者」とは「理」をいうとしたこと（『周易本義』・『語類』卷一・七四・七五・九五、その他）はいうまでもない。これに對し葉適は、「形而上」、すなわち形質（朱熹の解、『語類』卷七五）以前の段階における「道」を考えることに反對し、「兩儀」（陰陽あるいは天地）を生ずるものたる無形の「太極」を設定することを、「道は日に以て離る」る結果をもたらずとして批判するのである。これによれば、彼が「物の在る所、道則ち焉に在り」（前引）というとき、「物」の存在の前段階にその根源・原因として「道」が存在するとは考えられておらず、逆に、「道」が「物」を前提とする、とされていることが明らかであろう。「道」は普遍性を有するが、それはあくまでも「物」の世界を前提とし、そのなかでの「物」の存在の普遍性に依るものである。

葉適が「道」を根源的なものとしていないことは、『老子』に關する彼の論評にも、顯著に見られる。『習學記言序目』卷一五（老子）で、彼は、「老子の言は定理の驗す可き有るも、其の道を私して以て喜ぶに至る、而うして天地を言ふに於いては則ち多く之を失す」という。「老子」は、『道』を表現して、「天ならば乃ち道」（第一六章）「物（道）有り混成し、天地に先んじて生ず」（第二五章）「地は天に法り、天は道に法る」（同）「天は一（なる道）を得て以て清く、地は一を得て以て寧し」（第三九章葉適は第一四章につき「一」は道の別名なり」という）と、「道」を「天地」より上位あるいは以前に位置づけるが、彼はこれに對して、

夫れ天地と人と有りて而うして道行はる。未だ其の孰れか先後なるを知らざるなり。……且つ道果して混成して天地の先に在るか。道天に法るか、天道に法るか。一天を得るか、天一を得るか。山林の學、古聖賢に稽へず、道を以て天を言ひて、而うして其の慢侮此くの如し。

と論ずる。「天地の先」に「道」が在るのではなく、「道が天に法る」のであり「一が天を得る（天に合致する）」のである、として、「天地」を「道」の上位に置いている。であれば、「未だ其の孰れか先後なるを知らず」といっても、彼の主張は、「天地と人」こそが「道」に先行しその前提となる、とすることにあろう。『習學記言序目』卷四七（皇朝文鑑一）でも、『老子』第二章について、「按ずるに古自り聖人、……未だ天地の先に於いて道を言ふ者有らず」という。

天地・萬物に依つてのみ存在する「道」が、『老子』の「道」への批判を通して、措定されているのである。

同じく『老子』への論評のなかで、葉適が「無」の觀念を批判している事實も、右のことに關連する。『老子』第一章の「三十輻、一轂を共にす、其の無なるに當りて、車の用有り。……」に對して、彼は、

老子の是の言を爲すや、無を明らかにする所以なり。然れども適に其の無なる者を見るのみ。天下の物、其の有に當りて用ある者は皆是れなり。何ぞ未だ之れを思はざるか。然れば則ち有無は以て相明らかにするに足らず、而うして（無は）道の在らざる所なり。

と、「無」よりも「有」を優位に置く。これは、『易』繫辭傳の「易は无思なり、无爲なり、寂然として動かず、……」を非難していること（習四、周易四）とともに、老莊的な無の思想を斥けるものであるが、更にまた、「天地の間に形ある者は、物なり」（前引）として、「有」なる萬物にもとづけて「道」や「理」を考えようとする彼の立場の、表明なのでもある。⁽¹⁷⁾

葉適にあつては右のように、「道」や「理」は、天地・萬物に優越した、あるいは、天地・萬物の存在の前段階にある、それらの根源・原因をなすものではなく、逆に、「道」や「理」が天地・萬物を前提とするのであり、それらは、天地・萬物に依つて現れる原則（道理）、法則的なものというべき概念なのであつた。⁽¹⁸⁾そしてこのことは、先に見たごとく彼が、「天」と「人」、ないしは「天地」と「人物」（人間・萬物）を、優劣の關係においてでなく並列的に位置づけていることと、論理的に連なりあうものである。――

「道」や「理」を葉適のように捉えるとき、それらは、「天地」と「人物」とを統合するものではない。前述のごとく「道」は、「物の在る所、道則ち焉に在り、……道には止まること無きなり」といった普遍性を有するとされているが、やはり前述のごとくそれはどこまでも、「物」の世界を前提とする普遍性であった（物には止まること有り」という、個々の物の持つ限界性には制限されないが）。また「理」が、「（天地の間に形ある者）其の一なる所以を失はざる者は、物の理なり」（前引）のように、不同の個物に統一あらしめるものとされていても、それは、観念的な「理」が個物を規定し、「理」のもとに萬物が統合される、という意味ではなく、「物」の世界の個物が共通して「理」という法則的なものを有する、という意味での統一性なのである。かかる普遍性・統一性は、いずれも、「物」（人を含めた）の世界の内部でのものである。他方、萬物を覆載する「天地」にも、「道」があり「理」があるとされていたこと、先に見た通りであるが、そのいわゆる「天道」「天理」「天地の理」は、これまたどこまでも、「天」あるいは「天地」に即して存する原則、法則的なものであり、數理的・物理的にも捉えられているのであって、決して「人物」に優越しそれを自己のなかに統合するものではない。

かように葉適によれば、「天地」と「人物」とは、「道」や「理」によって統合されるのではない。「天地」と「人物」とは、すでに見たように、ともに「一氣」「陰陽」にもとづいて形成されると考えられており、そして「天地」「人物」のいずれも、それら自體の存在を前提として「道」や「理」を有する、とされている。ここでは、「天地」「人物」を合したものの、いわば世界總體が考えられる場合、それは、「氣」の概念を媒介として表象されるであらう。⁽¹⁹⁾この「氣」は價值觀を含まぬ概念であるから、「天地」と「人物」とは、優劣の關係に立たず、並列的に位置づけられるのである。

そして、かように並列された「天地」「人物」が、それぞれ「道」や「理」を有する、と考えられるところから、本稿の初めに引いた、「天自づから天道有り、人自づから人道有り」「天に常道有り、地に常事有り、人に常心有り」（習五

《尙書》にも同じ言葉がある」との主張がなされる。天人感應のドグマは否定され、「天道」がたとえば「曆象璇璣」の類として解される一方で、人における「道」あるいは「理」である倫理道德は、「……物に規矩有り、事に度数有り、而うして性命道德、未だ超然として物を遺れて獨り立つ者有らざるなり」（別七、進卷、大學）、現實世界の具體的な「物」に即して存する、ともいわれるのである。

四 「人」と「物」——「理財」

天地間に形あるものは、「氣」を實質とする「物」であり、「物」には、法則もしくは原則というべき「理」「道」が存在する——という考え方が、すでに見てきたように、葉適にはあった。これは、彼の思想のなかの世界観ないし自然観をなす面といつてよい。かように考えられていた世界のなかで、人もまた、「内に肺腑肝膽有り、外に耳目手足有る」（前引）ことにおいて「物」に屬するが、しかし「人物」といわれるように、人とその周圍の物とは區別されてもいる。そこで、人の、物に對する關係はといえば、彼は、『習學記言序目』（卷三、周易三）で、『易』の井卦について説きつつ次のようにいう。

……人實に水を求む、水人を求むるに非ず。故に邑は改めて以て井に就く可きも、井は改めて以て人に就く可からざるなり。汲むに喪得有るも、井に喪得無し。……蓋し水人を求めず、人水を求めて之れを用ひ、其の勤勞すること此に至る。夫れ豈惟水のみならんや。天下の物、未だ人其の勤めを極めずして以て其の用を致す可き者有らざるなり。目の色・耳の聲・口の味・四肢の安佚、皆一日の勤めの能く爲す所に非ざるなり。智者之れを知り、一粒の萌芽・一縷の滋長を積み、以て天下を教ふ。天下之れに由りて自ら知らざるなり。皆民を勞ひ勸め相くるの道なり。

「天下の物」は、人がこれに「勤勞」を加えることによって、はじめてその「用」に有効性を發揮、實現するのだ、とし、「一粒の萌芽・一縷の滋長」なる農桑のことをその例とする。ここでは、自然状態にある「物」に對する人の作爲の

意義が、極めて重視されている。前引のように彼は、『老子』第一章のいわゆる無の用の説を批判し、『易』繫辭傳の「无思」「无爲」「寂然不動」の語を非難するが、かかる無爲思想への否定的評價は、右のごとき、人の「勤勞」——作爲を重視する見地からも、當然に導出されるものであった。

いったい葉適が事功派と稱されるゆえんは、もちろん、その功利主義的・現實主義的思想傾向にある。たとえば、漢の董仲舒の言葉、「仁人は誼を正して利を謀らず、道を明らかにして功を計らず」（『漢書』董仲舒傳）、それは程頤が「董子の諸子に超越する所以」と評し（『二程遺書』伊川先生語一一）、朱熹も仲舒の語中「極めて好き處」とした（『語類』卷一三七）ものであるが、この言葉について葉適は、

此の語は初めて看ば極めて好きも、細かく看ば全く疏闊なり。古人は利を以て人に與へて、自ら其の功に居らず、故に道義光明なり。後世の儒者は仲舒の論を行ひ、既に功利を無みず、則ち道義なる者は乃ち無用の虚語のみ。

といい、人民に「利」を與えることによつてのみ「道義」は「無用の虚語」でなくなるとして、「功利」を辯護する（習二二、漢書二二）。

従つて葉適は、人民の經濟的利益を目的とする政治のあり方を要請する。「理財は聚斂と異なる」、しかるに周衰えてより兩者が混同され、君子は、「諸れを民より取りて上用に供す」ることが理財であるとおもひ、理財の名を避けていたずらに仁義の意のみを抱き、他方、理財の權を執つた小人は、仁義の意なく聚斂をこととしてゐる、と現状を嘆いて、夫れ天下の人を聚むるには、則ち以て衣食の具無かる可からず。衣食の具、或は此に有りて彼に亡く、或は彼に多くして此に寡く、或は求めずんば則ち伏して見れず、或は節無くんば則ち散じて收むる莫く、或は消削して浸微、或は少竭して繼がず、……是の故に天下の財を以て天下と共に之れを理めし者は、大禹・周公是れなり。古の人、未だ善く財を理めずして聖君賢臣爲りし者有らざるなり。

と、天下全體を對象とした「理財」——經濟・財政政策が必要であることを論ずる（文四、奏議、財計上・別二、進卷、財計上下文）

異あるも後)
者による。

彼によれば、農業生産と商業による流通は、ともに重要性を持つとされる。彼は、『毛詩』の豳風七月について、この詩にうたわれていることは「日用の粗事」に過ぎぬが、周公はこれを「王業」(詩序)とした、といい、『尚書』洪範・無逸を引きつつ、「古人未だ先づ稼穡を知らずして能く其の民に君たること有らず」という(習六・毛詩)。それとともにまた、『史記』平準書にちなんで、春秋時代までは商人を保護したのに、漢代より商人を壓迫するようになった、とし、「夫れ四民交ごも其の用を致して、而る後に治化興る。末(商)を抑へ本(農)を厚くするは、正論に非ざるなり」と説く(習一九・史記一・書)。彼のいう「理財」が、「衣食の具、或は此に有りて彼に亡く……」なる状態に對する處方であつてみれば、傳統的な抑商論は、批判されねばならぬものであつた。(20)

——かく、「功利」を辯護し「理財」を重視する葉適の思想が、事功派的特徴をよく示すものであることはいうまでもなく、そしてそれが、「天下の物」は人の「勤勞」を加えられることによってその「用」を發揮、實現するという前述の見地を、基底としてゐることは明らかであろう。自然状態にある「物」に對する人の作爲の意義が、天下——國家の全體の場で考えられるならば、自然に對する第一次的な作爲は、農業を中心とする生産であり、生産物が「天下の人」に供給される過程は、商業による流通であるわけである。ここに、生産・流通の振興によつて「天下の財」を理め、人民に「利」を與えよ、という彼の主張がなされるに至つてゐる、といえよう。(21)

五 「一」から「兩」へ

先に、葉適における「道」とは、天地や人や萬物に即して存在する(その意味で普遍性を有する)基本的な原則というべきものである、と考えたのであつたが、『水心別集』卷七「進卷、中庸」の冒頭で、彼は次のようにいつてゐる。

道は一に原もとづきて兩に成る。古の道を言ふ者は必ず兩を以てす。凡そ物の形、陰陽・剛柔・逆順・向背・奇耦・離

合・經緯・紀綱、皆兩なり。夫れ豈惟此れのみならんや。凡そ天下の言ふ可き者、皆兩なり、一に非ざるなり。一物も然らざる無し、而るに況や萬物をや。萬物皆然り、而るに況や其の相禪^なるの無窮なる者をや。交錯紛紜、見るが若く聞くが若し、是れ人文と謂ふ。

この文がここまでいう所によれば、彼は、萬物を「兩」という二面性において捉え、そこで、萬物に存する「道」を、「一に原づきて兩に成る」、すなわち、單一性から二面性に向かつて分化・展開するものと考えている、と讀み取れる。⁽²²⁾ 右の文にいう「人文」の語は『易』賁卦彖傳に見え、そこには「柔來つて剛を文る」「剛を分かち上つて柔を文る」とあるので、『習學記言序目』（卷二、周易二）の賁卦の條では、「剛柔相文り上下往來す」と、剛柔（陰陽）をあい對させているが、しかし實は彼においては、陰と陽とは同等の位置を持つのではなく、陽に主要性が與えられていた。『習學記言序目』に、

世に陽は陰徳無かる可からず、陰は必ず陽に配すと言ふ者は、卜史の論なり。陰何ぞ物に功あらん。⁽²³⁾（二、周易二）
道とは、陽にして陰ならざるの謂なり、一陰一陽は、道を謂ふ所以に非ざるなり。⁽²³⁾（四、周易四）

などというのが、そのことを示している。彼はまた、『老子』の第五章・第六章について、『易』乾卦卦辭の「元亨利貞」、彖傳の「萬物資りて始まる、乃ち天を統ぶ、……」、象傳の「天行は健なり」を引用しつつ、

天道は靜順に歸すと雖も、而れども靜順は天地を言ふ所以に非ず、故に天徳を言ひて（靜順を以て）首と爲さば則ち不可、而うして玄牝を以て天地と爲さば、則ち是れ乾を以て天を統べず、而うして天の行は健に非ざるなり。

といい、『老子』のように、天を「虚」（第五章）、「玄牝」（第六章）と表現し、靜順なるものと考えらるなら、天は「健」でありえぬこととなる、として『老子』を批判するが（習一五、老子）、これも、陰よりも陽を重視する見解に立つものである。

かく、陰陽が同等なのではなく、陽に主要性が與えられているとすれば、「道は一に原づきて兩に成る」と葉適がいう

とき、「道」の單一性から二面性への分化・展開は、陽に主導されると考えられていることになる。萬物は陰陽に象徴される二面性を持つが、陽―ポジティブな面が陰―ネガティブな面を主導しつつこの二面性を形成してゆく、そこに「道」が見出される、というのである。彼が『禮記』樂記の「人生まれて靜かなるは、天の性なり、物に感じて動くは、性の欲なり」を評して、「但生ぜざるのみ。生ぜば即ち動く、何ぞ靜に於てする有らん。性を以て靜と爲し、物を以て欲と爲し、性を尊びて欲を賤しむは、相去ること幾何ぞ」（習八、禮記）というのも、靜に對して動に主要性を與え、人の「生」は動において成り立つとするものである。⁽²⁴⁾

こうした葉適の考え方は、人の生活に關しても、その動的な面、すなわち積極的な行動の面に視線を注ぐものとなるから、前述のような、無爲を否定し、「物」に對する人の作爲の意義を重視する見地（事功派的功利主義の基底をなすところの）と繋がりあうものといえよう。より一般化しているなら、萬物を「一」（單一性）から「兩」（二面性）への分化・展開において考えようとする彼の發想は、事物を靜的に固定したものとしてでなく、動的に變化するものとして見ようとするものであるから、彼の、

上古の聖人の天下を治むるや、至れり。其の道は器數に在り、其の通變は事物に在り。……其の敝を承け法を改むるに至つては、聖人繼いで出で、損益・文質、先後送^{とも}ごも施し、治に異なる有りて而も相廢せず、道に同じき有りて而も相襲^{とも}がず。……言は事と與に遷り、書は世と與に易るも、蓋し其れ皆以て經と爲す可くして、而も當時の天下是れを待たずして以て治を爲せるなり。（別五、進卷、總義）

夫れ物の推移し、世の遷革し、流行變化し、其の所を常にせざるは、此れ天地の至數なり。聖人已に之を見る。是の故に道以て天下を易へて、其の自づから易はるを待たず。其の端萌を迎へ、其の逆順を察して之れと與に終始す。

（別五、進卷、易）

というごとき、社會・事物の變化に即應しつつ政治を行つてゆくことを説く事功派的現實主義の觀點とも、まさしく契合⁽²⁵⁾

するといえよう。

右に考察してきた限りに於いて、「道は一に原づきて兩に成る」として陰陽（剛柔）の分化・展開を考える葉適の發想は、「道とは、陽にして陰ならざるの謂なり」とすることに媒介されつつ、彼の功利・現實主義的思想を支えている、と見ることができであろう。それは、前述した、「天下の物」は人の作爲が加えられることによってその「用」を發揮、實現しうるといふ考え方とともに、彼の事功派的思想の、世界觀的な自然觀的基礎をなしているのである。

六 「中庸」論と國家觀

ところで、先に引いた『別集』卷七「進卷、中庸」の文は、次のように續く。

（是れ人文と謂ふ。）然りと雖も、天下は其の兩爲るを知らざるや久し。而うして各おの其の一を執りて以て自ら遂ぐ。奇譎祕怪、蹇陋にして弘からざる者は、皆兩の明らかならざるより生ず。是を以て君に施す者は其の父の願ふ所を失ひ、上を援く者は其の下の欲する所に非ず。乖迕反逆、則ち天道窮まりて人文亂るるなり。其の兩爲るに及ぶや、則ち又形具はりて機運らず、迹滞りて神化せず。⁽²⁶⁾然らば則ち是れ終に可ならざるか。彼の其の萬物の間に通行して、可ならざる所無く、而うして以て之れを果する無く、萬世に傳はりて易ふ可からざる所以は、何ぞや。嗚呼、是れ其の所謂中庸か。然らば則ち中庸とは、物の兩を濟ひて道の一を明らかにする所以の者なり。兩の能く依る所と爲して、兩の能く在らしむる所に非ざる者なり。水は平に至りて止まり、道は中庸に至りて止まる。

先に引いた文で、「道は一に原づきて兩に成る。……」といわれていた、萬物の單一性から二面性への分化・展開は、ここでは、「中庸」によって調和される、と考えられている。葉適によれば、萬物は「一」から「兩」に分かれるが、この分化が明確に認識されていない（「兩の明らかならざる」）場合においては、人は「兩」のうちのいずれか一方を固執するので、たとえば君や上位者に對する態度と父や下位者に對する態度との間におけるようなディレンマが「兩」の間に生

じ、「乖迂反逆」の混亂、不調和が起る。しかるに、「一」が「兩」に展開したままの状態では、「兩」の對立のみがあるから、この不調和は解決されない。不調和の解決は、いわゆる「君子の中庸」によってなされる。『禮記』中庸篇の「誠」とは、「中庸を爲す所以」であり、「中和」とは、「其の誠を養ふ所以」であつて、「中和ならば以て誠を養ふに足り、誠ならば以て中庸を爲すに足る」(同前)。すなわち、「兩」に分化した各おのの一を固執するのでなく「誠」「中和」によって「中庸」を保つならば、對立する「兩」を調和する(「物の兩を濟ふ」)ことを得、そこでディレンマを解決することができる。——かように彼は説くのである。

右の文で葉適が、「中庸とは、物の兩を濟ひて道の一を明らかにする所以の者」だといっていることは、「一に原づきて兩に成る」とされていた「道」が、ここで、君子が「中庸」をなすこと⁽²⁷⁾によって再び統一される、と考えられていたことを示す。しかも、「中庸」が天・地・人にわたっていわれていることによれば、それは、「物」の世界に存する原則としての「道」の全般にわたるものとされているわけである。さてこのことと、前述した、陰陽についての彼の見方とを結合するというならば、萬物は「一」から「兩」への分化・展開をなし、その過程においては、陽—ポジティブな面が主導するとされているが、しかも究極的には、「中庸」によってこの分化・展開は調和され、その意味において「一」に歸着する、と考えられていることになる。

葉適のいう「中庸」が、對立物の鬭争を否認し、あるいはこれを和解・調和せしめようとするものである、とは、すでに指摘されている所であるが、彼自身⁽²⁸⁾の政治思想、特に國家觀に即して見れば、その「富人」への見解との關連が、注目されよう。

葉適は、當時の農村における、「富人」(地主層)が「皆其の智は以て兼并するに足り、縣官と抗衡する」のに反し、一般の「齊民」は「衣食僅かに足り、昔は耕織を以て自營せし者も、今は皆轉徙して盜賊と爲り凍餓す」(文四、奏議、財總論二・別一一、外稟、經總制錢二⁽²⁹⁾)、⁽²⁹⁾文小異あるも、後者による)といふごく階層分裂、土地所有の進展を指摘しており、前引のように

「理財は聚斂と異なる」とし、經總制錢の患をいうなど人民の負擔の輕減を主張して、いわゆる「齊民」を擁護するのであるが、しかし「富人」自體の存在とその活動に關しては、これを是認して次のように論ずる。

縣官不幸にして養民の權を失ひ、轉じて富人に歸す。其の積一世に非ざるなり。小民の田無き者は、田を富人に假り、田を得るも以て耕を爲す無くば、資を富人に借る。……而うして又上官輸に當り、雜出無數、吏常に非時の責有りて、以て上命に應ずる無くば、常に具を富人に取る。然らば則ち富人なる者は、州縣の本にして、上下の頼る所なり。富人は天子の爲に小民を養ひ、又上用を供す。厚く贏を取り以て自ら封殖すと雖も、其の勤勞を計るに、亦略相當れり。(別二、進卷、民事下)

かつまた、富人が「豪暴過甚、兼取して已む無き」場合には吏がこれを「教戒」すべきだが、「人主既に未だ能く自ら小民を養はずして、而も吏先づ富人を破壊するを以て事と爲す」のは「善く治を爲す者に非ざるなり」ともいう(同前)。これは、彼の井田制復活不可能論(同前)⁽³¹⁾と同様、現實主義的感覚を示すものであり、より根本的には、中小地主階層出身であり、しかも江南土着の勢力に屬していた彼の社會的地位にもとづくであらう。

そしてこのことを、前述の「中庸」論との繋がりで見ると、⁽³²⁾「一」から「兩」への分化・展開のなかにあつて「兩」の間の不調和を解決し「物の兩を濟ふ」ものとしての「中庸」の概念が、國家全體という場で具體化されたものこそ、まさしく、「天子」と「小民」との中間に介在して「上下の頼る所」となる「富人」の位置・役割にはかならぬといえるであらう。「今天下の民、齊しからざること久し。開闢・斂散・輕重の權、一らには上より出でず、而うして富人大賈分ちて之れを有すること、其の幾千百年なるかを知らざるなり」(文四、奏議、財計上・別二、進卷、財計上)とも彼はいう。階層分裂の現状を前提としつつ、上下の中間に位置すると考えられた「富人」層に、國家維持の社會・經濟的役割を認めるのであり、それはまた、「富人大賈」の語が示すように(前述の抑商論批判に連なる。(注(20)参照))——更にいえば、やはり前述したとき、陰陽を同等に捉えるのではなく陽に主要性を付與する葉適の考え方は、當然、君民上下の關係において

は、上なる君主を「陽」とするわけであるから、このことと右の「富人」評價とを結合すれば、君主ないし國家權力が主導的に一般人民を支配するが、「富人」層がこの「兩」者の中間に存在して「天子の爲に小民を養ひ又上用を供する」という國家觀が構成されることとなるであろう。

葉適は、『禮記』中庸篇に關しては、晩年の『習學記言序目』では、朱熹とは對照的に、批判的見解を示すようになるが、⁽³³⁾『論語』雍也篇にいわゆる「中庸」の徳そのものについては、もちろん、「其の徳至れり、聖人心を焉に盡す」（習八、禮記）としている。彼が、『管子』の法家的法思想を非難して「命令の設けらるるは、民の爲にする所以、君の爲に非ざるなり」（習四五、管子）という反面、「天下を治むるに常道有り。下民の爲にするを過ごさず、上君の爲にするを過ごさず、君民欲を過ごさずして交ごも其の願ふ所を得」（別八、進卷、蘇綽）といっている所にも、「中庸」的なバランス意識が示唆されている。——事功派的現實主義者としての葉適の國家觀・政治思想は、かく、「兩」と「中庸」によるその調和を説く世界觀に裏づけられていた。

※

※

※

以上、本稿において筆者は、葉適における「天地」「人」「物」「氣」「理」「道」等の概念について検討し、その上で、彼の世界觀ないし自然觀における、人の作爲を重視する見地が、「功利」「理財」を説く事功派的思想の基底をなしていること、「一」から「兩」への、かつ「陽」に主導された分化・展開という發想が、同じく事功派的な功利・現實主義を基礎づけていること、この發想はしかもまた、「中庸」による調和に結合しており、そこに、「富人」の役割を是認する國家觀が構成されていること、などを考察した。もとより、觸れえなかった問題（たとえば彼の思想の形成過程）もあり、彼と朱熹との對比についても不十分であるが、⁽³⁴⁾思想内容の分析はひとまずなしたとおもう。宋代思想史の專家の批判を請いたい。

(1) 葉適に関する研究文獻で筆者の知る主なものを挙げる。

- 大瀧一雄 葉適 宇野哲人博士米壽記念論集「中國の思想家」下 勁草書房 一九六三
- 庄司莊一 朱子と事功派 朱子學大系1『朱子學入門』 明德出版社 一九七四
- 同 葉適の經典批判(一) 「密教文化」一一七 一九七六
- 近藤一成 宋代永嘉學派の理財論 「史觀」九二 一九七五
- 同 宋代永嘉學派葉適の華夷觀 「史學雜誌」八八一 一九七九
- 衣川 強 「開禧用兵」をめぐって 「東洋史研究」三六一 三 一九七七
- 寺地 遼 秦檜の南北構想試論 「史學研究」一五〇 一九八一
- 荒木見悟 南宋功利學派について 『中國思想史の諸相』 福岡 中國書店 一九八九
- * * * 葉適在中國哲學史上之位置 廣州嶺南大學「嶺南學報」二一四 一九三三
- 張一純 關於葉適—葉適墓碑記介紹— 「文史哲」一九五八—四
- 呂振羽 論葉適思想—中華書局輯刊葉適集序— 『葉適集』 一 中華書局 一九六一
- 包遵信 葉適哲學思想的評價問題 「社會科學戰線」 一

九七八—三

樓宇烈 葉適 『中國古代著名哲學家評傳』續編3 齊魯書社 一九八二

陳玉森 陳亮葉適學派性初探 『論中國哲學史』 浙江人民出版社 一九八三

李經元 葉適思想及其對理學的批判 「中國史研究」一九八四—一

周學武 『葉水心先生年譜』 臺北大安出版社 一九八八

* * *

Winston Wan Lo, *The Life and Thought of Yeh Shih*,

The Chinese University of Hong Kong, 1974.

(2)

『習學記言序目』のテキストは中華書局排印本(全二冊、一九七七)により、敬鄉樓叢書本・四庫全書珍本三集本・中國子學名著集成影印萃古齋鈔本を參考にした。

なお、本書の書名について、中華書局本出版説明は、孫之弘(葉適門人、『宋元學案』卷五五「水心學案」下參照)の序にもとづき、葉適ははじめ「經史百氏の條目を輯録」したのみで評論を加えず『習學記言』と名づけたが、後に「群書を研玩」し論述を加えて『習學記言序目』を書名とした、とする。劉建國氏は、これを支持しつつ、『習學記言序目』と『習學記言』とは著作過程で生じた一書の二名で、孫之弘序に『習學記言序目』、汪綱(『宋史』卷四〇八に傳あり)原跋に『習學記言』というのによれば、嘉定一六年の刊刻の時からそうであった、とする(『中國哲學史史料學概要』上、吉

林人民出版社、488～490頁）。他に、張岱年氏（『中國哲學史史料學』三聯書店、166～167頁）・陳金生氏（『習學記言序目』正名）、『中國哲學史研究』一九八三四、張氏への反論・某氏（『序目』解）、『中國哲學』12、人民出版社、75頁）、周學武氏（前掲書、183頁）らの所説があるが、要するに、『習學記言序目』が正確な書目で、『習學記言』は、今日では慣行的な別稱ないし略稱とすべきであろう。

以下、『習學記言序目』より引用する場合、（習一）などのように略記する。數字は巻を示す。

- （3）『水心文集』『水心別集』のテキストは中華書局排印本『葉適集』（全三冊、一九六一）により、永嘉叢書本『文集』『別集』、四部叢刊本『文集』を参考にした。なお中華書局本編校後記参照。

以下、『水心文集』『水心別集』より引用する場合、（文一）（別一）などのように略記する。數字は巻を示す。

- （4）『進卷』（制科の進卷、『直齋書錄解題』卷一八参照）の著作時期について、周學武前掲書（45～46頁）は、阮元（『寧經室外集』卷四「賢良進卷提要」）の、淳熙二年、賢良が擧げられた際のものとする説と、孫詒讓（『温州經籍志』卷二二）の、「水心少時作りて以て制科の擧に備へし所の者」とする説とを引く。近藤一成前掲論文（一九七九）は、淳熙二～四年の執筆と推定する。

- （5）同じく『老子』（第三章）を評するなかで、彼は、「飄風驟雨は、天地の意に非ざるなり、其の陵肆發達するが若きは、二氣の争ひより起る。……」（習一五、老子）と、天地が

陰陽二氣に對し主體的機能を持ったことを否定してもいる。

- （6）十二律管を十二辰の方位に置き、一端を地中に埋め、葭葦の灰をその中に實たし、毎月の氣と律とが一致することによって灰が飛ぶように裝置し、これをもって節氣を候う、というもの。『隋書』のほか、蔡邕『月令章句』（『禮記』月令疏・太平御覽）卷一六所引・『續漢書』律曆志上・『晉書』律曆志上・『禮記』月令孔疏を参照。なお沈括『夢溪筆談』（卷七）にこの法についての説明が見える。洪世年・陳文言『中國氣象史』（農業出版社、49～50頁）は、一種の地溫計により季節變化を測定するものとする。

- （7）ただし、彼において、陰と陽とは同等に考えられていたのではない。このことについては後に述べる。

- （8）五行についても、「五行の物、天下に遍滿し、之れに觸れば即ち應じ、之れを求めば即ち得らる」（習三九、唐書志）と、それが日常的に知覺される「物」であることを説いている。

- （9）『論語』公治長篇の「老者安之、朋友信之、少者懷之」について、彼は、「近世の學者、乃ち以爲へらく是くの如くならば則ち天地と量を同じくすと。且つ天地は大なりと雖も、亦烏んぞ能く老を安んじて少を懷けんや」（習一三、論語）という。朱熹集注引く程子の説（「至於夫子、則如天地之化工、付與萬物而已不勞焉、此聖人之所爲也」）（『二程外書』、卷三参照）

「先觀二子之言、後觀聖人之言、分明天地氣象」（『二程遺書』語八上）への批判であらうが、天地が人に對して主體的機能

能を持つことを否定したものである。

- (10) 『易』繫辭傳が占卜を神祕化していることへの批判(習四、「子曰知變化之道者」條)も、天人感應否定の立場につながるものである(注(15)参照)。

- (11) 劉焯の天文・曆法上の業績については、戴内清『支那の天文學』(恆星社、113頁)・同氏『隋唐曆法史の研究』(臨川書店、13頁)に論ぜられており、ジョセフ・ニーダム、東畑精一・戴内清監修邦譯『中國の科學と文明』(思索社)第四・五・七巻にも言及が見える。

- (12) 直接には、里仁篇と衛靈公篇の「一以貫之」に關し、孔子において道は恆久的であつたとするもの。

- (13) 彼はしばしば「道」と「學」を併稱する。「長溪修學記」(文一一)「南安軍三先生祠堂記」(同)「台州州學三老先生祠堂記」(同)「宜興縣修學記」(同)「答吳明輔書」(文二七)等。何格恩前掲論文参照。

- (14) 葉適は、孔子から曾子へ、更に子思へと道が傳えられたとする説を誤りとしており、孟子に對しても必ずしも高い評價を與えな。Winston Wan Lo, *op. cit.*, pp. 174—175. 李經元前掲論文・荒木見悟前掲論文参照。

- (15) 彼は、『易』十翼のうち、象傳・象傳のみが孔子の作であるとする(習三、周易三・同四、周易四・同六一、子華子・同四四、太玄・同四九、皇朝文鑑三、等、なお習三の文は、中華書局排印本が「水心學案」上により改めるのに従う)。大龍一雄前掲論文・庄司莊一前掲論文(一九七四)参照。また朱伯崑『易學哲學史』(北京大學出版社、中、577頁)

に彼の『易』論が詳説されている。

- (16) 後述するように、彼は、陰と陽を同等に對應させることを非とし、陽を重視した。

- (17) 『老子』に關する彼の見解については、拙稿「葉適の『老子』評」(『赤塚忠著作品集』第二卷月報、研文社)に概略を記した。

- (18) 天とは理であるとし、「宇宙の間は一理のみ、天之れを得て天爲り、地之れを得て地爲り、……」(『朱文公文集』卷七〇「讀大紀」)「天の天爲る所以は理のみ」(『朱子語類』卷二五)などともいう道學派の説との比較検討が重要な課題である。

- (19) 彼は『易』を論ずるなかで、「八物」の交錯によつて諸事を象徵するのが六十四卦だという(習三、周易三)。「八物」すなわち天・地・水・火・雷・風・山・澤は、一氣・陰陽にもとづくのであるから(別五、進卷、易、前引)、ここでは『易』の解釋を通して、氣の世界觀が述べられている。

- (20) 前引の「財計」上では、「富人大賈」の存在の事實にもとづいて、王安石の市易法を、「商賈の贏を奪ふ」として非難している。

- (21) 葉適の經濟・財政思想については、近藤一成前掲論文(一九七五)・胡寄窗『中國經濟思想史』(上海人民出版社、中、184頁)・蕭清『中國古代貨幣思想史』(人民出版社、195頁)等がある。

- (22) 先に見たように彼にあっては、萬物の實質をなすものは「氣」、それが二面的に表象される場合が「陰陽」であり、

天地のなかで陰陽の氣が作用しそれが萬物を生滅せしめる、という圖式が考えられていた。このいわば自然哲學的思考を、萬物に存する「道」というレヴェルに抽象化して表現したものが、「道は一に原づきて兩に成る」であるといえよう。なお彼は「理」についても、「理は未だ對立せざる者有らざるなり」（習一、周易一）という。

- (23) 先に注記(15)したように、葉適は、十翼中の象・象のみ孔子の作とする。「一陰一陽」についてのほか、繫辭傳冒頭の乾坤を並稱する章についても、乾(陽)を坤(陰)と同等ならしめるものとして非難している(習四、周易四)。なお朱伯崑前掲書、中、608頁以下参照。

- (24) 樂記のこの語の次の文に、「物至りて知^し知^る、然る後に好惡形はる、好惡内に節無く、知外に誘ひ、躬に反る能はず、天理滅ぶ」として、「天理」と「人欲」とを對立させている。これについて葉適が、「則ち是れ知と物と均しく不善と爲す、此の躬何に自ってか反らん、天理焉ぞ得て存せん」と批判するのは、朱熹の天理人欲論と對比されよう。彼はまた、近世、學を論ずる者が、『動くに天を以てせば无妄と爲す』(程頤易傳)と謂ひ、而うして天理人欲を以て聖狂の分と爲すのを、非難してもいる(習二、周易二)。なお大瀧一雄前掲論文参照。

- (25) 彼はまた、「後世の儒者」が仁義禮樂は唐虞三代のみにありとするのは、「其の名に徇ひて其の迹を執る」ものだと言難しつ、^一「一も唐虞三代の如くならざる者無からしむる」ことではなく、「三才の理(前文参照)に順ひ、當世の宜に

因り、擧げて之れを措く」ことが必要だ、という(別八、進卷、王通)。なお近藤一成前掲論文(一九七五)に、彼の歴史觀への論及がある。

- (26) 「其の兩爲るに及ぶや」よりここまでは、「兩」(二面)がただ「兩」としてのみ存在し、「兩」者の對立のみがあるのでは、「兩」者の形態は存しても相互間の働きあいが起らず、形迹は澁滯して微妙な變化が生じない、の意であらう。
- (27) 「進卷、中庸」に「日月寒暑、風雨霜露、是れ遠しと雖も而も候を以て推す可し、此れ天の中庸なり。……之れを藝^えて必ず生じ、之れを鑿^えちて泉に及び、山嶽之れに附し、人畜之れに附して傾かざる、此れ地の中庸なり。是の故に天は誠に覆ひて地は誠に載す。惟れ人も亦然り。……」と。

- (28) 侯外廬主編『中國思想通史』(人民出版社、四下、773~774頁)・呂振羽前掲論文・馮契『中國古代哲學的邏輯發展』(上海人民出版社、下、871~872頁)。

- (29) 彼の郷里である温州永嘉縣の土地所有の實情について、周藤吉之「南宋郷都の税制と土地所有」(『宋代經濟史研究』、東京大學出版會)に、『別集』一六「後總」を資料とした分析がある。

- (30) 文一、奏劄、上孝宗皇帝劄子(別一五、外稟、上殿劄子)・文一、同、上寧宗皇帝劄子(開禧二年三・文四、奏議、財總論二(別一一、外稟、經總制錢一・二に相當する部分))。

- (31) それと朱熹の土地制度論との比較については、周藤吉之「宋代の土地制度論」(『唐宋社會經濟史研究』、東京大學出版會)参照。

(32) 周學武前掲書によれば、葉氏は適の曾祖の代まで處州龍泉におり、のち温州瑞安に徙り、適は瑞安に生まれ、のち父に隨つて同じ州の永嘉に徙つた。彼の幼少期のことは、「母杜氏墓誌」(文二五)に詳しい。なお張一純前掲論文参照。

(33) 同書では中庸篇を「疑ふらくは専らは子思に出でざるなり」(八、禮記)「宜しく上世の傳ふる所に非ざるべし」(四九、皇朝文鑑三)と評する。また、孔子以後の曾子・子思・孟子という道統論にも批判的である(四九、皇朝文鑑三、注(14)参照)。ただし同書でも中庸篇の「中和」については高

く評價しており(八、禮記)、「中和」によって「中庸」を爲すという考え方(別七、進卷、中庸、前文参照)が變化していないことを示す。

(34) Winston Wan Lo, *op. cit.* は、葉適の道學に對する立場について論ずるところが多い。道學との思想的對比については、荒木見悟前掲論文が詳しい。近藤一成前掲論文(一九七九)は、朱熹と葉適の思想は宋代儒學全體のなかでむしろ補充關係にある、という見通しを述べている。

THE PASTORAL CITY AND MAUSOLEAN CITY

—Nomadic Regime and City Building in the Iran-Islamic World—

HANEDA Masashi

This paper will examine some new developed cities during the Turkish and Mongol nomadic regimes such as Ġazanīya, Sulṭānīya and Naṣrīya in 14th and 15th centuries (from the Īlkhān dynasty to the Ag Quyunlu dynasty). Through the common features of their city styles, one can notice how it related to the pattern of the city which was built under the Safavids.

Among these three cities, several similarities can be observed. Firstly, the place inhabited by nomadic tribes provided fertile water and Bāġ. Secondly, the tomb of the sovereign surrounded by religious building complex was located at the centre of the city. Thirdly, finances donated for religious purposes greatly maintained its city function. Thus, when the cities are called pastoral cities, they must be described as mausolean city as well.

The characteristic of a pastoral city, like the organic composition of Bāġ and Maydān, which can be found in Naṣrīya, was continuously inherited in establishing Isfahān by Šāh ‘Abbās. However, the nature of a mausolean city, due to the change of imperial mausolean concept, gradually disappeared.

A BRIEF ANALYSIS OF YE SHI 葉適'S THOUGHT

UCHIYAMA Toshihiko

This paper intends to analyze the thought of the representative Yongjia 永嘉 school thinker, Ye Shi 葉適 (1150—1223) in the Southern Song dynasty.

Instead of considering Wu 物 being dominated by Tiandi 天地, Ye Shi emphasized the parallel relationship between the two whose substance should be simultaneously Qi 氣. According to his theory, Li 理 and Dao 道 are in both Tiandi and Wu, and they are in no sense superior to Tiandi and Wu.

Ye Shi went further that mankind, who also belongs to Wu, realizes usefulness (Yong 用) of Wu through his labor (Qinlao 勤勞). This idea is a crucial point for the formation of his utilitarianistic and realistic ideology, as was called Shigongpai 事功派 in those days.

Interpreting the unitary Principle divided into two natures, the Yin 陰 and Yang 陽, Ye Shi further stressed the dominant role of the latter but at the same time not neglecting the importance of mutual harmonization (Zhongyong 中庸). As the above concept was applied to the country, the role of Furen 富人 (wealthy people, the landlord class) had to be recognized.

THE GUANDIAN 官店 · TAFANG 場房 IN PEKING AND COMMERCIAL TAXATION IN THE EARLY MING DYNASTY

ARAMIYA Manabu

Preceding studies have regarded the Guandian and Tafang in the Ming dynasty as a kind of warehouse, and investigated it from the view of the development of the commercial structure. This paper illustrates that they had very much to do with the commercial taxation and trade, and describes them as performing a complex function as warehouse, brokerage and commercial taxation office.

In 1409, the Ming government founded the Guandian and Tafang in Peking. The government took the initiative as in Nanking, in order to deal with the serious decline in the economy in the early Ming. They were around the Gulouxiadajie 鼓樓下大街 in the north of the Peking city, and the Dengshijie 燈市街 in the south of the city, where had been the commercial center since the Yuan dynasty. Xiangzhang 廂長 under the Lijia 里甲 system was responsible for the management. In the early